The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Der Weise erwacht ohne Sorge : Die Machtfrage bei Zhuangzi und Laozi
Author(s)	Aumann, Oliver
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2016, 2015, p. 1-10
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/57342
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Oliver Aumann

Der Weise erwacht ohne Sorge
-- Die Machtfrage bei *Zhuangzi* und *Laozi* --

Vorbemerkung

Im Chor der chinesischen Denker der klassischen Zeit erscheinen die Werke des so genannten „philosophischen Daoismus“[1], das Buch *Zhuangzi* 莊子 und das *Daodejing* 道德經, auf den ersten Blick eher unpolitisch. Mit der Frage nach der Organisation staatlicher Macht und Herrschaft beschäftigen sich diese Schriften nur wenig. Während Konfuzius 孔子, Menzius 孟子 und Xunzi 荀子 sowie später die Vertreter der als Legalismus bezeichneten Denkströmung Shang Yang 商鞅 und Han Feizi 韓非子 geradezu als politische Programme gelesen werden können, die jeweils Richtlinien für einen idealen Staat propagieren, findet man bei den frühen Daoisten allenfalls am Rand und nur indirekte Hinweise auf gesellschafts- und staatstheoretische Fragen. Diesen Andeutungen soll im Folgenden unsere Aufmerksamkeit gelten.

Einleitung

Dao 道 bedeutet „Weg“ und je nach dem Kontext wird das Schriftzeichen auch für das Verb „sagen“ bzw. „sprechen“ verwendet. Einige Forscher haben deshalb auch *logos* als eine mögliche Übersetzung vorgeschlagen. Das *Dao* als „Weg“ hat also immer mit Bewegung, Entwicklung, Ausrichtung und Prozesshaftigkeit zu tun. Die daoistischen Traditionen streben nach einer Ausrichtung des Lebens, die mit dem *Dao* als dem aller Existenz zugrunde liegenden dynamischen Prozess in Einklang stehen soll.

Aus den frühesten schriftlichen Zeugnissen des Daoismus geht hervor, dass es sich bei der Bewegung ursprünglich um „Traditionslinien innerer Kultivierung“[2] gehandelt hat, deren Vertreter eher zurückgezogenen in Distanz zur Gesellschaft und fern von politischer Teilhabe lebten. Dabei ist der von Louis Konjathy eingeführte Begriff der „inneren Kultivierung“ nicht unproblematisch, denn in vielen Kontexten versteht man unter Kultivierung die Überwindung eines natürlichen Ausgangszustandes, man denke nur an Begriffe wie Kulturlandschaft oder die Kultivierung eines Feldes.

---

[1] Chin. *daojia* 道家 oft als Gegenbegriff zum späteren „religiösen Daoismus“, chin. *daojiao* 道教 verwendet.

[2] *inner cultivation lineages*, Komjathy (2014), S. 16.

Wie wir noch sehen werden, ging es den Daoisten aber im Unterschied dazu vielmehr darum, dem „Natürlichen“ im eigenen Menschsein sein Recht und seinen Raum zu belassen. Das ideale Leben ist bei ihnen eher als ein Zurück zur ursprünglichen Natur des Menschen und zu (imaginierten?) „natürlichen Gegebenheiten“ der Gesellschaft zu verstehen.

Die zentralen Quellen des frühen Daoismus sind zwei sehr unterschiedliche Texte: das Buch *Zhuangzi* und das *Daodejing*. Das zeitliche Verhältnis der beiden Werke zueinander lässt sich nicht lückenlos aufklären, es gilt heute aber zumindest als sicher, dass die ältesten Teile des *Zhuangzi* älter sind als das *Daodejing*. Wie so oft bei den chinesischen Klassikern ist die tatsächliche Autorschaft der Texte ungeklärt.

Für das *Daodejing*, der Titel lässt sich mit „Schrift vom *Dao* und von der Tugend“ übersetzen, wird traditionell Lao Dan 老聃 oder Laozi 老子 als Autor genannt, eine legendäre Gestalt, von der wir nicht sagen können, ob eine Person dieses Namens überhaupt je gelebt hat. In späterer Zeit wurde Laozi als Gottheit verehrt und die Stifter neuer Traditionen beriefen sich in der Regel auf Offenbarungen bzw. mystische Begegnungen mit ihm. Das *Daodejing* ist ein kurzer Text mit nur etwas mehr als 5000 Schriftzeichen und ist in 81 kleine Kapitel eingeteilt. Es handelt sich um gereimte Sinnsprüche, deren Sinn oft geheimnisvoll und dunkel bleibt. Außer der Kürze des Textes mag diese Unschärfe dafür verantwortlich sein, dass von ihm hunderte von Übersetzungen in westliche Sprachen existieren.[3] Die Texte handeln vom *Dao*, dem Weisen, der dem *Dao* gemäß zu leben versteht, den Menschen im Allgemeinen und gelegentlich vom Herrscher.

Sehr verschieden davon ist die zweite frühe Quelle des Daoismus, das Buch *Zhuangzi*, als dessen Autor traditionell ein Mann namens Zhuang Zhou 莊周 oder Zhuangzi 莊子 genannt wird.[4] Er soll etwa 350-280 v. u. Z. gelebt haben und das Buch trägt seinen Namen als Titel. Es gilt als sicher, dass der mit 33 Kapiteln

---

[3] Als besonders einflussreiche deutsche Übertragungen sind die von Victor von Strauß (1870), Richard Wilhelm (1921) und Günther Debon (1961) zu nennen. Die Seite http://www.das-klassische-china.de/Tao/Ubersicht_der_versch_Ausgaben/index.htm zählt über 100 Übertragungen des Textes allein ins Deutsche auf (Stand 1. März 2016) und berücksichtigt dabei nur die im Druck erschienenen Ausgaben ohne die nur online erschienenen Texte.

[4] Ein Großteil des Textes wurde 1912 von Richard Wilhelm aus dem Original ins Deutsche übersetzt. Außerdem liegen eine vollständige Übersetzung aus dem Englischen von Stephan Schuhmacher (1998) und einige Übersetzungen ausgewählter Textstellen vor, z.B. Martin Buber (1910), Henrik Jäger (2009) und Wolfgang Kubin (2013).

unterschiedlicher Länge recht umfangreiche Text von verschiedenen Autoren und in verschiedenen Epochen verfasst wurde. Traditionell wurden jedoch die ersten sieben Kapitel einem einzigen Verfasser zugeschrieben. Der Gegensatz zum *Daodejing* könnte größer kaum sein. Das Buch *Zhuangzi* ist eine abwechslungsreiche Sammlung von einprägsamen Dialogen, Geschichten und Anekdoten, die oft zugleich tiefgründig und humorvoll und gelegentlich geradezu grotesk witzig sind. In vielen Kapiteln begegnen uns Vertreter verschiedener daoistischer und anderer Traditionen in Lehrgesprächen oder anekdotisch-lehrreichen Situationen. Auch Konfuzius hat seinen festen Platz im *Zhuangzi*, wo er gelegentlich als ernst zu nehmender Mitstreiter auf der Suche nach der Wahrheit manchmal aber auch wie als Karikatur erscheint.

Der Weise erwacht ohne Sorge – er atmet sehr tief

Im ersten Abschnitt des sechsten Kapitels erläutert das Buch *Zhuangzi*, wie man sich den daoistischen Weisen und sein Wirken in der Welt vorzustellen habe. In dieser Textstelle wird der Weise, sonst oft als *shengren* 聖人 bezeichnet, „wahrer Mensch aus alter Zeit“ *gu zhenren* 古真人 genannt.

> Der wahre Mensch in alter Zeit schlief ohne zu träumen[5] und erwachte ohne Sorgen. Er aß ohne nach Wohlgeschmack zu verlangen und er atmete sehr tief, der wahre Mensch atmete mit den Fersen.[6] Die Masse der Menschen atmet mit der Kehle, so wie einer, der klein beigeben muss, und die Worte würgend ausspuckt. Wo die Gier tief sitzt ist das Wirken des Himmels[7] seicht.

Nicht selten formulieren die daoistischen Denker ihre Ideen als bewusste Gegenentwürfe zu konfuzianischen Vorstellungen, so auch hier. Ein Leitmotiv konfuzianischer Ethik ist die „Sorge“ *you* 憂 um die gegenwärtigen Verhältnisse in der Gesellschaft.[8] Sich ständig zu sorgen ist geradezu ein Kennzeichen für die rechte

---

[5] „Träumen“ hat hier eine negative Bedeutung. Cheng Xuanying erläutert, Traum stehe hier für emotionale Wahnideen; Ikeda Tomohisa übersetzt gar „Albträume“.

[6] „Atmen mit den Fersen“ verweist vermutlich auf bestimmte Formen bewussten Atmens in der Meditation, ohne dass dazu genauere Informationen gegeben würden. Bei Lu Deming heißt dazu: „Der Atem erhebt sich aus den Fersen, durchdringt den [ganzen] Körper und geht tief.“

[7] *Tian ji* 天機; wörtl.: „Getriebe des Himmels“, das Wirken der Natur im Menschen und das Leben gemäß der Natur, s.o.

[8] Møllgaard (2007), S. 106.

Gesinnung des „Edlen“ *junzi* 君子, des im konfuzianischen Sinne kultivierten Menschen. Dieser ist tagaus und tagein darum besorgt, seine Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, gegenüber seinem Herrscher, bzw. gegenüber seinen Untertanen oder die viel beschworene Kindesliebe *xiao* 孝 gegenüber seinen Eltern usw. zu erfüllen. *Zhuangzis* wahrer Mensch kennt keine Sorge, ihn verfolgen keine Ängste bis in den Schlaf und am Morgen stellt er sich gelassen den je aktuellen Herausforderungen.

Die zweite bemerkenswerte Formulierung in der zitierten Textstelle betrifft den Atem des Weisen. Häufig wurde der Ausdruck „mit den Fersen atmen“ als ein Hinweis auf bestimmte Formen der daoistischen Meditation interpretiert. Nur anhand des Texte des *Zhuangzi* und des *Daodejing* lässt sich über die konkreten Atemübungen, auf die hier vielleicht angespielt wird, aber leider nur spekulieren. Stattdessen sei zum Vergleich ein Auszug aus dem sechsten Kapitel des *Zhuangzi* vorgestellt, wo sich eine beliebte Metapher der Konfuzianer findet, die in diesem Kontext interessant ist.

> Wenn die Quelle versiegt und die Fische zusammen auf dem Trockenen liegen, bespucken sie sich gegenseitig mit Feuchtigkeit und benetzen sich gegenseitig mit Schaum, aber besser wäre es, wenn sie einander in Flüssen und Seen vergessen könnten.

Im konfuzianischen Kontext wird das Bild von den Fischen auf dem Trockenen in einem positiven Sinn als Illustration für die zentrale Tugend der Mitmenschlichkeit *ren* 仁 verwendet.[9] So wie die Fische einander nach Leibeskräften bespucken und sich so am Leben erhalten, sollen auch die Menschen einander unterstützen. Im Kontrast zum sorglosen und tief atmenden daoistischen Weisen wirkt das verzweifelte Japsen der ums Überleben ringenden Fische freilich geradezu jämmerlich. Würden die Fische in ihrer natürlichen Umgebung, dem Wasser der Flüsse und Seen, leben, wäre eine derart strapaziöse Form von Fürsorge überflüssig. In diesem Sinne wurde die große Aufmerksamkeit, die auf das Einhalten moralischer Normen verwendet wird, von den Daoisten als sicheres Anzeichen dafür gedeutet, dass die ursprüngliche Ordnung in der Welt verloren gegangen ist.

[9] Kaneyama (2012), Bd. 1, S. 184.

Rückkehr zur natürlichen Ordnung

Ein Grundgedanke (und beliebter rhetorischer Kunstgriff) des *Daodejing* ist die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter des Altertums, und die Gegenwart wird, vor der Folie dieses idealen Zustandes, als Zustand der Degeneration dargestellt. In Kapitel 19 lesen wir:

> Beende die Klugheit, verwirf das Wissen,
> Und des Volkes Wohl wird sich hundertfach vermehren.
> Beende die Menschlichkeit, verwirf die Gerechtigkeit,
> Und das Volk wird zur natürlichen Liebe zwischen Kindern und Eltern zurückkehren.
> Beende die Geschicklichkeit, verwirf die Nützlichkeit,
> Und es wird keine Diebe und Räuber mehr geben.[10]

Auch diese Stelle ist eine direkte Kritik an den Idealen der Konfuzianer, nämlich der Menschlichkeit *ren* 仁 und der Gerechtigkeit *yi* 義. Dem Volk durch Klugheit, Gelehrsamkeit und technische Entwicklung („Geschicklichkeit") nützen zu wollen, und es zu Menschlichkeit und Gerechtigkeit anzuhalten, wird als schädlich und kontraproduktiv beschrieben. Stattdessen solle sich der weise Herrscher von diesen Idealen abwenden, die sich allzu leicht zu Ideologien auswachsen können, und er werde so das Wohl seines Volkes nicht nur „hundertfach vermehren", sondern zugleich das Reich vor „Diebe[n] und Räuber[n]" beschützen. In einer natürlich geordneten Gemeinschaft wäre es völlig überflüssig, die Menschen ausdrücklich zu Recht-

[10] Die Übersetzungen aus dem *Daodejing* folgen der ausführlich kommentierten japanischen Ausgabe von Hachiya Kunio (2015). In der ersten Zeile 絶聖棄智 habe ich das Schriftzeichen *sheng* 聖 nicht als „Heiligkeit" übersetzt, sondern mich folgender Argumentation von Hachiya Kunio angeschlossen: Das Schriftzeichen *sheng* kommt im *Daodejing* insgesamt 34 mal vor und an allen anderen 33 Stellen ist es Teil des Wortes *shengren* 聖人, nur hier steht *sheng* allein. *Shengren* bezeichnet den daoistischen Weisen, das höchste Ideal im *Daodejing*. Sollte der Weise, bzw. das ihn bestimmende Adjektiv, hier negativ bewertet werden, würde das der allgemeinen Aussage des Werks widersprechen. In den 1993 entdeckten Guodian-Bambustexten, die auf das 3. oder 4. Jahrhundert v. u. Z. datiert werden, lautet die Passage 絶智棄弁. Da *zhi* 智 („Weisheit") und *bian* 弁 („Unterscheidung", „Verstehen") inhaltlich ähnlich sind und diese Textvariante dem allgemeinen Tenor des *Daodejing* nicht widerspricht, vermutet Hachiya, dass dies die ursprüngliche Textgestalt gewesen sei, und übersetzt demgemäß.

schaffenheit, Menschlichkeit und zur Liebe zwischen Kindern und Eltern anzuhalten. Deshalb wird auch hier das Hochhalten dieser Tugenden als ein Anzeichen für den Niedergang des Gemeinwesens, angesehen.[11]

Die Ablehnung der von Menschen formulierten ethischen Normen geht einher mit einer Ablehnung technischer und zivilisatorischer Entwicklung. Dahinter mag die Erfahrung stehen, dass effizientere Produktionsmethoden zum Streben nach immer mehr Profit, zu Habsucht und ähnlichen negativen Folgen führen können.

Von der Unmöglichkeit, allgemeingültige Urteile zu treffen

Sowohl das *Zhuangzi* als auch das *Daodejing* sind durchweg von einer skeptizistischen Tendenz durchzogen. Groß angelegte theoretische Entwürfe für die Reformation des Staates und der politischen Ordnung legen die beiden Werke nicht vor. Der daoistische Weise tritt deshalb auch nie wie ein platonischer Philosophenkönig in Erscheinung. Stattdessen findet man im *Zhuangzi* mehrfach das Motiv, dass der Weise, dem die Herrschaft über das Reich und ein Leben im Königspalast angetragen wird, das Angebot wortreich ausschlägt. Das Fehlen positiver Beispiele hat den Daoisten bis heute viel Kritik eingebracht, der Sinologe Heiner Roetz und der Philosoph Hubert Schleichert schreiben etwa:

> Der Daoismus war stets eine Gegenbewegung, eine Protestideologie gegen bestehende Verhältnisse. Er blieb durch die Jahrhunderte die Inspiration von Minoritäten, Umstürzlern, Geheimgesellschaften und gesellschaftsmüden Individuen. Von der offiziellen Staatsräson wurde er häufig verachtet.[12]

So zutreffend diese Bewertung für viele historische Erscheinungsformen des Daoismus ist, darf man dabei nicht vergessen, dass der Skeptizismus der Daoisten nicht einfach nur Ausdruck einer naiven Anti-Haltung war. Vielmehr war er systematisch begründet, unter anderem in einer tiefen Skepsis gegenüber der Fähigkeit des Menschen, überhaupt zu allgemeingültigen Urteilen gelangen zu können. Im zweiten Kapitel des *Zhuangzi* lesen wir:

---

[11] Vgl. Schleichert/Roetz (2009), S. 129, f.
[12] Schleichert/Roetz (2009), S. 113, f.

> Menschen, die im Feuchten schlafen, bekommen Rückenleiden, werden halbseitig gelähmt und sterben, aber was ist mit den Schmerlen? Auf den Bäumen zittern und schaudern wir vor Angst, aber was ist mit den Affen? Wer von den dreien kennt nun den richtigen Ort [zum Leben]? Die Menschen essen das Fleisch ihrer mit Gras oder Getreide gefütterten Tiere, der Hirsch frisst Gräser, dem Hundertfüßer mundet die Schlange, während Milan und Krähe Mäuse zu schätzen wissen. Wer von den vieren kennt nun den richtigen Wohlgeschmack? Der Affe nimmt sich die Äffin zum Weibchen, der Hirsch paart sich mit der Hirschkuh, und die Schmerle vergnügt sich mit Fischen. Mao Qiang und Xi Shi[13] gelten unter den Menschen als schön, aber wenn Fische sie sehen, tauchen sie in die Tiefe, wenn Vögel sie sehen, fliegen sie in die Höhe, und wenn Hirsche sie sehen, rennen sie zweifellos davon. Wer von den vieren kennt nun die richtige Schönheit unter dem Himmel?“ So wie ich es sehe, sind die Richtlinien von Menschlichkeit und Gerechtigkeit[14] sowie die Pfade von richtig und falsch durcheinander geraten und unentwirrbar. Wie sollte ich den Unterschied kennen?

Welche Handlungsoptionen verbleiben dem Menschen angesichts einer so radikalen Skepsis gegenüber „wohl begründeten“ Urteilen?

„Ein großes Reich regiere man, so wie man kleine Fische kocht“

So lautet ein orakelhafter Spruch aus dem 60. Kapitel des *Daodejing*. Die großen fast „humanistisch“ zu nennenden Ideale der Konfuzianer erscheinen ungeeignet, ja kontraproduktiv als Maßstab für das menschliche Handeln. Wie ist also vorzugehen, woran soll unser moralischer Kompass ausgerichtet werden?

Kleine Fische werden vorsichtig auf kleiner Flamme gekocht und ohne dass man sie ständig umrühren würde. Täte man das, würde man sie im Gegenteil zerstoßen und auseinanderreißen und ihre natürliche Form zerstören. Der Ausspruch weist auf einen zentralen Begriff sowohl des *Zhuangzi* als auch des *Daodejing* hin, nämlich das „Nicht-Tun“ *wuwei* 無為. Damit ist freilich nicht Passivität, sondern der *Verzicht auf überflüssige Einflussnahme* gemeint, und zwar sowohl in der inneren Selbstkultivierung

[13] Mao Qiang 毛嬙 und Xi Shi 麗姬 sind legendäre Schönheiten des Altertums.
[14] *Ren* 仁 und *yi* 義; zwei der konfuzianischen Tugenden.

als auch hinsichtlich der Staatsführung.[15] Etwas ausführlicher heißt es dazu in Kapitel 48 des Textes:

> Wer sich mit dem Lernen beschäftigt, vermehrt [sich] täglich.
> Wer sich mit dem Dao beschäftigt, vermindert [sich] täglich.
> Er vermindert und vermindert weiter, bis er zum Nicht-Tun gelangt.
> Er tut nichts mehr und nichts bleibt ungetan.
> Wer das Reich regiert, der sei dabei stets ohne Agenda.
> Wer eine Agenda hat, ist unzulänglich für die Regierung des Reiches.

Große theoretische Entwürfe, starre Agenden oder gar politische Manifeste sind letztlich untauglich, um den jeweils praktischen Erfordernissen der subjektiven Lebensführung oder der eigenen sozialen und politischen Verantwortung gerecht zu werden.

Flexibel sein und klug entscheiden

Realistisch betrachtet wird jede Herrschaft auch Situationen gegenüberstehen, in denen sie Ordnungsinstrumente wird anwenden müssen, um beispielsweise in Krisenzeiten das Funktionieren des Staats aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Mit dem bloßen Nicht-Tun ist es nicht immer getan. Für diese Fälle scheinen die frühen Daoisten eine eher situative Ethik anzuraten, für die das *Zhuangzi* im zweiten Kapitel folgendes Beispiel anführt:

> Es heißt, ein Affendompteur habe Kastanien aufgeteilt und [zu seinen Affen] gesagt: „Morgens [gebe ich euch] drei und abends vier“, da seien alle Affen wütend geworden. Als er ihnen aber gesagt habe: „Morgens [gebe ich euch] vier und abends drei“, seien die Affen froh gewesen. Ohne bei den Worten noch beim Inhalt Abstriche zu machen, verursachte er Wut oder Freude. Er vertraute ganz auf das So-sein. So schafft der Weise Harmonie und bringt richtig und falsch in der Gleichheit des Himmels zur Ruhe.

[15] Vgl. Schleichert/Roetz (2009), S. 130 ff.

Auch diese Geschichte wirkt beim ersten Lesen durchaus rätselhaft. Besonders das starke Machtgefälle zwischen den Affen und dem Dompteur befremdet, wenn man versucht, daraus eine Aussage für soziales oder politisches Handeln abzuleiten. Das japanische Sprichwort „Morgens drei, abends vier“ *chōsan-boshi* 朝三暮四, das auf diesen Text zurückgeht, wird denn heute auch durchweg in der negativen Bedeutung „jemanden hinters Licht führen“ verwendet.

Der Punkt, auf den die berühmte Parabel hinweist, scheint mir aber folgender zu sein: In einer angespannten Situation, nämlich einem Streit um begrenzte Ressourcen, bei dem die reale Gefahr einer Eskalation droht, gelingt es dem geschickten Machthaber, die Lage zu entschärfen, ohne dass er „beim Inhalt“, d.h. bei den zur Verteilung bereitstehenden Mitteln, Abstriche macht. Nur mit den starren Prinzipien von formaler Gerechtigkeit und angestrengter Menschlichkeit wäre das Dilemma nicht zu lösen gewesen. Und gilt Vergleichbares nicht auch für manche der realen Dilemmata der Politik? Der ideale Herrscher und Lenker des Staates kennt die Veranlagungen und Bedürfnisse seiner Untertanen genau und vermag durch kluge Entscheidungen Schaden von ihnen abzuwenden.

Schlussbemerkung

Die Texte des *Zhuangzi* und des *Daodejing* stellen dem Leser keine gebrauchsfertigen Anweisungen für sein Handeln in der Welt bzw. in der Gesellschaft bereit. So wortreich, scharfzüngig und polemisch sie sich auch gegen die großen Idealisten und Utopisten der klassischen chinesischen Philosophie wenden und deren Ideale oft geradezu genüsslich demontieren, so selten deuten sie an, wie man es denn besser machen könnte. Den hehren Idealen von Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Kindesliebe usw. stellen sie keine neuen, optimierten philosophischen Konstruktionen gegenüber. Vielmehr scheinen sich ihre gleichnishaften Kommentare zum Lauf der Welt zuallererst auf den Einzelnen und seine Verantwortung zu beziehen. Statt in Sorge um das große Ganze zu leben, kultiviere er sich selbst, bewahre sich das, was ihm an natürlichen Anlagen verblieben ist, enthalte sich aktivistischer Attitüden und handle flexibel, klug und angemessen.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts, da die hehren Ideale vergangener Epochen wie Demokratie, Menschenrechte, Freiheit und Gerechtigkeit fortschreitend zu inhaltsleeren Floskeln im Dienste kurzfristiger Partikulartinteressen verkommen, sind die kritischen Anmerkungen der alten Daoisten vielleicht aktueller denn je.

Literaturnachweise

Bauer, Wolfgang 2009: *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München ([1]2001).

Buber, Martin 2007: *Tschuang-Tse – Reden und Gleichnisse*. Zürich ([1]1910).

Chai, David 2008: *Early Zhuangzi Commentaries*. Saarbrücken.

Debon, Günther 2014: *Lao-tse Tao-Tê-King.* Stuttgart ([1]1961).

Ikeda Tomohisa 2014: *Sōji* (2 Bde.). Kōdansha-gakujutsu-bunko.

Jäger, Henrik 2012. *Zhuangzi – Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße*. Dettelbach ([1]2009).

Kaneyama, Osamu 2012: *Sōji* (4 Bde.). Iwanami-bunko ([1]1971).

Konjathy, Louis 2014: *Daoism – A Guide for the Perplexed*, London/New York.

Kubin, Wolfgang 2013: *Zhuangzi – Vom Nichtwissen*. Freiburg.

Lee, Jung H. 2014: *The Ethical Foundations of Early Daoism – Zhuangzi's Unique Moral Vision*. New York.

Miller, James 2011: *Daoism*, Oneworld Publications, Oxford ([1]2003).

Møllgaard, Eske 2007: *An Introduction to Daoist Thought – Action, language, and ethics in Zhuangzi*. London/New York.

Raz, Gil 2012: *The Emergence of Daoism – Creation of Tradition*. New York.

Schuhmacher, Stephan 2008: *Zhuangzi – Das Buch der Spontaneität: Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit*, Oberstdorf ([1]1998) [Nach der englischen Übersetzung von Mair, Victor 1994: *Wandering on the Way*. New York.]

Schleichert, Hubert u. Roetz, Heiner 2009: *Klassische chinesische Philosophie – Eine Einführung,* Frankfurt am Main ([1]1980).

Strauß, Victor von 1992. *Lao-Tse, Tao Tê King*, Hrg. W. Y. Tonn. Zürich ([1]1959).

Unger, Ulrich 2000: *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*. Darmstadt.

Wilhelm, Richard. *Dschuang-Dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Jena [1]1912 [zahlreiche Neuauflagen].

Wilhelm, Richard. *Laotse, Taoteking – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Jena [1]1921 [zahlreiche Neuauflagen].

Wohlfahrt, Günter (Hrg.) 2003: *Zhuangzi – Auswahl*. Stuttgart.